论传统儒家的伦理体系及其局限

沈 顺 福

(山东大学 易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院, 济南 250100)

摘　要: 礼、道和理不仅是传统儒家的核心概念,而且由此可以形成儒家行为哲学体系。作为概念的礼描述了一个具体的动作,礼是行为。在对该行为的经验基础上,人们抽象出普遍之道。道描述了一种无形的、抽象的、普遍的观念。它成为具体行为之礼的标准。天理概念的出现将追问引向深入。天理不仅是普遍之道的客观依据,而且还是现实之礼的终极性法则并由此为礼给出了存在论证明,证明了礼的合“理”性,在绝对之理、普遍之道的支持下,礼成为正当的行为。这便是普遍性超越。如何从普遍观念走向具体行为,传统儒家缺少了某个重要环节。

关键词: 礼;道;理;儒家

中图分类号:B 222　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2023)03-0048-10

传统儒家学说是一种关于人的行为的原理。那么,传统儒家如何看待人的行为呢? 这是本文关注的主要问题。本文认为,传统儒家将人的行为分为三个方面,即,礼、道和理。三者分别从不同的视角揭示了人的行为。其中,礼表征了具体的、规范的行为;道则是该行为所产生的普遍性观念;理则是这些普遍观念的终极性依据。其中,普遍之理的出场不仅完成了儒家行为原理的“存在论证明”,而且让人的生存获得了普遍性超越,从自然人转身成为道德人。这些不同向度的观察共同构成了古代儒家的行为哲学。然而,由普遍法则向具体行为的转化环节的缺失却是传统儒家伦理学之不足。

一、礼:具体行为与社会秩序

什么是礼? 礼之原型字是“禮”。《说文解字》曰:“礼,履也,所以事神致福也。从示从豊。豊,亦声。”①许慎告诉我们两个重要信息。其一,礼是一种行为(“履”);其二,礼产生于敬神活动。二者合起来,礼最初可能指人们的祭祀神灵的行为,故而礼由示与豊组成。在此基础上,人们逐渐推广了礼,将其从最初的祭祀活动推广至人的日常生活中,使之成为人类生存的主要活动形式。这便是礼的延伸义:礼是重要的日常行为。韩非曰:“礼者所以貌情也。……礼者外饰之所以谕内也。”②礼是某种用来克制、规范(“饰”)人的内在情感的样子(“貌”)。《礼记正义》曰:“郑作序云:‘礼者,体也,履也。统之于心曰体,践而行之曰履。’”③礼即体和履。体即身体、形体,履即践行。礼即身体行为。孔颖达曰:“所以《周礼》为体者,《周礼》是立治之本,统之心体,以齐正于物,故为礼。”④《周礼》记载的主要是各种具体制度即国体。孔颖达曰:“其《仪礼》但明体之所行践履之事,物虽万体,皆同一履,履无两义也。”⑤这

收稿日期:2023-02-13
作者简介:沈顺福,男,安徽安庆人,山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授。
基金项目:本文系国家社科基金后期资助重点项目传统儒家心灵哲学研究(项目编号:20FZXA005)阶段性成果。

① 许慎:《说文解字》,天津:天津古籍书店 1991 年影印版,第 7 页。
② 王先慎:《韩非子集解》,《诸子集成》(5),上海:上海书店 1986 年版,第 96 页。
③ 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,《十三经注疏》(上),上海:上海古籍出版社 1997 年版,第 1225 页。
④ 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第 1225 页。
⑤ 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第 1225 页。

样,礼一为身体,二为行为。合起来,礼即身体或主体活动。

礼即主体活动,其中,主体是人,人的行为便是礼。从认识的角度来说,礼乃是对具体行为的描述,或者说,礼指称具体行为。反过来说,只有如此行为才是被允许的正当行为。由此,礼,作为具体行为的榜样,规范了人的行为。孔子曰:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”①孔子主张人的视、听、言、动等行为都要合礼。这几乎是说:人的一切举止都要符合礼。孔颖达曰:“自伏羲以后至黄帝,吉、凶、宾、军、嘉五礼始具。”②礼贯穿于人生中的婚丧嫁娶等活动中,如“祭祀之说,吉礼也。丧荒去国之说,凶礼也。致贡朝会之说,宾礼也。兵车旌鸿之说,军礼也。事长敬老、执贽纳女之说,嘉礼也。”③这五种礼表明礼主要作用于五种场合,即祭祀、丧国而流浪、朝廷相会、军旅事务、家务大事等。这样,礼体现为日常生活的方方面面的行为。

礼的主要功能是以别为和。有子曰:“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美;小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”④礼的作用在于创造和谐一致的秩序状态。礼是确保国家或社会秩序的活动,或者说,礼是合乎秩序的行为,比如,“君使臣以礼,臣事君以忠。”⑤礼是确保君臣和谐的行为。同样,“生,事之以礼;死,葬之以礼,祭之以礼。”⑥家庭亲子之间也必须循礼。没有礼,家庭、社会等就会乱套:“恭而无礼则劳,慎而无礼则葸,勇而无礼则乱;直而无礼则绞。”⑦无礼的社会便会陷入混乱。礼的目的是和谐和秩序,其方式便是别。这是荀子的发现。荀子考察了人类社会与自然动物的区别后指出:“力不若牛,走不若马,而牛马为用何也? 曰:人能群,彼不能群也。人何以能群? 曰:分。分何以能行? 曰:义。故义以分则和,和则一,一则多力,多力则强,强则胜物;故宫室可得而居也。”⑧人和动物的区别在于人有义。义是人类的本质属性。人为什么可以操控牛马呢? 原因在于人能群,即人类是一个群体生物,具有社会性。那么,如何确保整体社会的和谐(“和则一”)呢? 荀子的观点是分。只有分才能确保和谐而统一。分便是别。分别的依据是规则(“义”),其形式便是礼。荀子曰:“辨莫大于分,分莫大于礼,礼莫大于圣王;圣王有百,吾孰法焉?”⑨礼表现为别或分。所谓别即不同的人处于不同的位置,如同机器中的零件。这种有序的安排便是礼:“礼者,贵贱有等;长幼有差,贫富轻重皆有称者也。”⑩礼确保有分、有别,从而形成等级或结构性差异,并最终形成一定的秩序整体。“贵贵、尊尊、贤贤、老老、长长,义之伦也。行之得其节,礼之序也。”⑪礼是确保不同社会成员之间规范而有序并因此而形成一个整体性社会的行为。

我们把上述内容合起来说,礼具有两项重要内涵,即,它不仅是具体的行为,而且还是整体的秩序社会必不可少的行为。在一个整体社会中,如果人人皆照礼而为,社会便是和谐的,反之便会混乱。这便是以别而求和。在这个理论体系中,具体人、具体事,宛如一部机器中的具体环节,各在其位、各司其职、各行其是,这个机器便可以有效运转,社会便会形成整体的秩序。在礼学视域中,个人类似于机器中的一个零件,各自确定自身的规定动作。正是此类的规定性动作构成了秩序社会的基本要素。孔子曰:

---

① 杨伯峻:《论语译注》,北京:中华书局 2006 年版,第 138 页。
② 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第 1224 页。
③ 郑玄注、孔颖达疏:《礼记正义》,第 1229 页。
④ 杨伯峻:《论语译注》,第 8 页。
⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第 32 页。
⑥ 杨伯峻:《论语译注》,第 14 页。
⑦ 杨伯峻:《论语译注》,第 90 页。
⑧ 王先谦:《荀子集解》,《诸子集成》(2),上海:上海书店 1986 年版,第 104—105 页。
⑨ 王先谦:《荀子集解》,第 50 页。
⑩ 王先谦:《荀子集解》,第 115 页。
⑪ 王先谦:《荀子集解》,第 324 页。

“名不正,则言不顺;言不顺,则事不成;事不成,则礼乐不兴;礼乐不兴,则刑罚不中;刑罚不中,则民无所错手足。故君子名之必可言也,言之必可行也。”①礼乐与刑罚等相关。刑罚则属于社会秩序手段。礼等是刑罚措施的标尺。合乎礼乐的行为是被允许的、合理的行为,反之则是不合理的行为,并因此而受到惩罚。因此,礼是人类社会行为的标准与样本。符合这个样本的行为才能确保社会秩序。这样,礼由此而进入了社会领域,成为社会人行为的榜样。子贡曰:“见其礼而知其政,闻其乐而知其德,由百世之后,等百世之王,莫之能违也。”②见礼而知晓其统治。这里的礼显然具有政治制度的内涵。《唐律疏义》中列“十恶”,即,“谋反”“谋大逆”“谋叛”“恶逆”“不道”“大不敬”“不孝”“不睦”“不义”和“内乱”。其中的“大不敬”便与礼相关:“《疏》议曰:‘礼者,敬之本;敬者,礼之兴。’故《礼运》云:‘礼者君之柄,所以别嫌明微,考制度,别仁义。’责其所犯既大,皆无肃敬之心,故曰大不敬。”③礼成功地进入了国家政治制度的视域,由国家机器来保障其实施。在这个整体性秩序社会中,人的行为仅仅是整体机器中的某个具体环节而已。

学术界多数学者通常将礼视为普遍规则或规范。如杨鸿烈以为“‘礼’(即法律)”④。钱大群等将其扩充为“制度”:“礼作为等级统治的思想与制度,是唐律制度的原则和维护的对象。唐律中大量的关于对立阶级之间及统治阶级内部的压制制度、特权制度,在血缘关系上的等级制度及被此决定的重要的诉讼制度,都是在礼的指导下逐步建立起来的刑事法律规范。礼中一些重要的被刑事条文化的规范是刑事规范(如丧制未满除去丧服受刑罚),同时又仍是礼的规范(如父母与丈夫的丧期三年)。”⑤钱认为礼的部分内容被选入律令范围从而等同于现代法律制度,以及部分内容未被入律、却具有道德性等观点无疑值得肯定。礼是规定动作。这些动作,或者具有政治性,和法律相近,或者具有道德性,与道德行为相关。礼被理解为规范。持类似观点的学者很多,如有学者曰:“自今日看来, 礼这个概念, 应该说是一定社会, 由统治阶级制定而为全体人民共同遵守的一种行为准则或规范。”⑥礼被视为行为规范或准则。还有学者认为“它作为一种规范,在大到国家重要活动,小到个人日常生活的全面社会生活中,起着一种全面地制约人的行为的作用。”⑦其实不尽然。礼主要指称某个客观的具体行为,而不是主观的规则。二程曾称礼是“规范”:“礼者人之规范。守礼所以立身也。”⑧现代学者常常据此将礼视为某种规范(norm),其实这是误解。二程所说的“规范”和现代人所说的规范意思不一样。现代语言中的规范常常指某种抽象的规定,比如“敬老爱幼”便是一种普遍而抽象的规则或规定。古代的礼不是指称抽象的存在。它描述了具体的做法比如仪式。因此,这里的“规范”应该指规定的示范性动作,比如仪式等。礼是某种具体的行为。

二、作为普遍规则的道

在现实中,我们对世界的认识常常有两种不同的模式,即,直接的直观经验和间接的抽象认知。在直观经验中,我们总是由经历某些具体的事情而认知它。这种经验也是一种经验认知或知识。这种直接经验便是“亲知”。亲知即直接经历或经验。这种认知的最终形态便是对具体事件的知晓与意识。对礼的认知便是此类认知,即,我们通过自己的感性直观而经验某个具体的动作。这种认知,对象和内

① 杨伯峻:《论语译注》,第 150 页。
② 杨伯峻:《孟子译注》,北京:中华书局 2008 年版,第 48 页。
③ 钱大群:《唐律疏义新注》,南京:南京师范大学出版社 2007 年版,第 29 页。
④ 杨鸿烈:《中国法律思想史》,北京:中国政法大学出版社 2004 年版,第 36 页。
⑤ 钱大群:《引论》,《唐律疏义新注》,第 1 页。
⑥ 金景芳:《谈礼》,《历史研究》1996 年第 6 期,第 5 页。
⑦ 柳肃:《礼的精神——礼乐文化与中国政治》,长春:吉林教育出版社 1990 年版,第 4 页。
⑧ 程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局 2004 年版,第 1174 页。

容都是具体的存在。当一个具体礼仪发生时,如果我们在场,我们不仅产生经验,而且可能会看在眼里、记在心里,最终形成观念或意识。作为认识内容的礼因此而进入了我们的意识。最初进入意识视域的内容是具体行为:我们仅仅将直接观察到的场景投射到人们的直观中、进而形成具体的经验意识。这种意识仅仅是对外部存在的复制。理性人不仅能够复制对象(“知”),而且具有抽象思维能力。天生的抽象思维能力会对我们的直观经验与意识进行处理,即,“在人们的大脑中,人们将其中的现象区别于他物,且省略了此存在的各种情境,如时间、空间等相关观念。这便是抽象。”①经过此番抽象,人们从具体存在中找出某些普遍性联系,如因果联系等,进而形成“抽象观念”②。对这些抽象观念的称号便是“通名”③与命题。比如说,看见若干次燃烧和发热的并列出现后,我们常常会抽象出一个因果关系认识:燃烧是因,产生热量是果。这便是自然科学的命题。对这些因果关联的总结来源于直观的经验,却又不同于这些具体的经验。我们的抽象能力根据我们的经验认知而总结出某些抽象的关系。这些关系的表述便是我们常说的知识。直接经验是一种认知。对这些直接经验的总结构成了抽象知识。抽象知识产生于我们对具体直观经验的抽象,如人的行为规则等。这些普遍的行为规则来自某些天才对具体经验意识的抽象。这种普遍而抽象的行为规则,中国传统哲学称之为“道”。

在中国传统哲学中,道至少包含两层内涵,即,作为观念的道和作为行为的道。本文重点讨论第一个内涵即作为观念的道。《说文解字》曰:“道,所行道也。”④道指道路。所谓道路主要指人们的行走之径,通过它,人们可以到达某个目的地。因此,人们后来将某种能够使人达到某个目的的手段、方法、途径等叫做道。它是某种行为原理。韩愈明确指出:“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道,足乎己而无待于外之谓德。仁与义为定名,道与德为虚位。”⑤道是一个虚位。所谓虚位,其意思是道乃是抽象的、普遍的行为方式,是“天地万物所以生之总原理”⑥。作为观念的道便是对抽象存在的“摹写”⑦或再现。

作为某种观念的道,在儒家看来,是一种抽象存在。孔子曰:“朝闻道,夕死可矣。”⑧道可以被听见(“闻”)。听是一种特殊的认知方式,相比较于看见的直观性,听显得更为抽象。我们常用“真谛”表示真理、真实之义。其中的“谛”即谛听。我们只能通过听来知晓抽象的存在。真理如此,道也是如此。道是一种抽象的观念存在。“执德不弘,信道不笃,焉能为有? 焉能为亡?”⑨道可以信任。作为信任对象的道并不是可以直观的东西,而是一种抽象的存在。孟子曰:“禹之治水,水之道也。”⑩“水之道”即水流原理。这个原理并不是具体的存在,而是普遍性存在。道是一种脱离了具体时间与空间的关系方式,比如水之就下乃是水道。我们通常称之为自然原理。公孙丑叹曰:“道则高矣,美矣,宜若登天然,似不可及也。”⑪道是一般原理。一般原理不关注时间和空间等具体经验,因此常常是超越于经验的抽象存在。这些抽象的存在常常是“似不可及”的存在。荀子曰:“道也者,治之经理也。”⑫道是治理天下

---

① *The Works of John Locke*, Volume.1, Thomas Tegg , 1823, p.148.
② *The Works of John Locke*, Volume.1, p.148.
③ *The Works of John Locke*, Volume.1, p.148.
④ 许慎:《说文解字》,第 42 页。
⑤ 《韩愈集》,郑州:中州古籍出版社 2010 年版,第 183 页。
⑥ 冯友兰:《中国哲学史》,重庆:重庆出版集团 2009 年版,第 148 页。
⑦ 冯契:《逻辑思维的辩证法》,《冯契文集》卷二,上海:华东师范大学出版社 2016 年版,第 225 页。
⑧ 杨伯峻:《论语译注》,第 40 页。
⑨ 杨伯峻:《论语译注》,第 225 页。
⑩ 杨伯峻:《孟子译注》,第 228 页。
⑪ 杨伯峻:《孟子译注》,第 251 页。
⑫ 王先谦:《荀子集解》,第 281 页。

的纲领性原则,具有普遍性。荀子曰:“万物为道一偏,一物为万物一偏。”①对于具体万物而言,道属于一种普遍而抽象的存在。

道是一种抽象的观念。当这种观念描述了自然界的运行原理时,它便表现为命题或知识。这种原理或知识,儒家常常称之为天道。当这种抽象的观念表达了人伦原理与规范时,它便是人道。“‘人道’意义上的‘道’,同时表现为一种规范系统。”②人道之道是一种规范或规则体系。它是一种人伦知识。孔子曰:“君子学道则爱人,小人学道则易使也。”③此道是可以学习的。这种可以学习的道便是一种观念或知识。孟子曰:“仁,人心也;义,人路也……学问之道无他,求其放心而已矣。”④学问的知识内容不是别的,正是这些描述了正确方式的观念。

作为观念的、意识形态的道并无形体。于是,古人将这种主观而无形之道理解为“形而上者”:“形而上者谓之道,形而下者谓之器。”⑤多数人常常根据这段话将道解释为形而上学意义上的“形而上者”,其实谬矣。对这段文献,戴震解释曰:“形谓已成形质,形而上犹曰形以前,形而下犹曰形以后。”⑥“形”是形成、成形。“上”不仅指空间,而且有时间指向。从时间的角度来看,“上”即前。道(普遍的原理)乃是制作器物之前的东西。这种认识完全符合人们的日常经验,即,先有原理或方法,然后才能够成就事物,宋明理学称之为知先行后。道先器后。张载曰:“形而上〔者〕是无形体者(也),故形(以)〔而〕上者谓之道也;形而下〔者〕是有形体者,故形(以)〔而〕下者谓之器。”⑦道与事或器相比,道在先、器在后。这个“形而上”之道仅仅指称某些无形体的、却可以被知晓的普遍原理或规则。

那么,普遍之道的出现有什么意义呢?道是礼的合法依据。礼是行为,道便是这个行为所遵循的原理或规则。我们怎么做?我们只能按照道的标准去做。因此,道成为礼的标准。道是普遍行为观念,礼乃是具体行为。如果我们将人类社会视为一个整体机器,那么,道便是这部机器的运行原理,而礼则是机器的行为终端。机器的运行体现了道的原理,而运行最终体现于各自的零件中。只有符合原理的行为才能形成整体性秩序。普遍之道是合法之礼的依据。从实践的角度来看,任何理性人的行为总是在自己的观念指导下发生。这个观念的主要内容便是道。没有这些规则之道,礼的行为便失去了依据或基础。

从行为之礼向规则之道的转变体现了人类伦理观念的巨大进步。礼是具体的社会行为。这类具体行为不仅人类有,动物也不缺乏,即,动物也可以观摩同伴的动作、产生相应的动作。抽象道的概念的出现,将人们的认识从具体的经验认识深化至抽象认识阶段,即,人们常常会借助于人类特有的抽象能力⑧从具体经验中抽象出某些观念,比如因果关系等。道的概念便是此类抽象活动的产物。作为抽象概念的道指称了此类普遍而抽象的存在。由具体的经验意识向抽象观念的转变逐步将人类脱离动物界或自然界。因此,道的出现标志着人类认识的革命性转折与进步。

三、作为普遍法则的理

由具体之礼而进入普遍之道体现了传统儒家对人类行为的认识的提升。人们把具体的、正确的行为叫做礼。在此基础上,人们对其进行了总结和抽象、上升为普遍规则,从而成功地从普遍之道的角度

① 王先谦:《荀子集解》,第 213 页。

② 杨国荣:《中国文化中的“道”——杨国荣教授在上海外国语大学的讲演》,《文汇报》2010 年 5 月 8 日第 006 版。

③ 杨伯峻:《论语译注》,第 205 页。

④ 杨伯峻:《孟子译注》,第 206 页。

⑤ 孔颖达:《周易正义》,《十三经注疏》(上),上海:上海古籍出版社 1997 年版,第 83 页。

⑥ 《戴震全集》第一册,北京:清华大学出版社 1991 年版,第 173 页。

⑦ 《张载集》,北京:中华书局 1978 年版,第 207 页。

⑧ *The Works of John Locke*, Volume.1, p.149.

或高度来指导礼的行为。只有合道的行为才是正当的行为。这样便产生了一个问题:为什么普遍之道可以成为人类行为的依据呢?其合法性何在呢?这是儒家思想家们必须解决的问题。先秦时期的孟子从人性论的角度提出了仁义之道的正当性或合法性:“人之所以异于禽于兽者几希,庶民去之,君子存之。舜明于庶物,察于人伦,由仁义行,非行仁义也。”①仁义之道形于人性之自然。荀子直接将道的合法性交给圣贤,即,圣人成道。那么,圣人为什么能够给出道呢?荀子没有回答这个问题。汉儒董仲舒回答了这个问题:圣人是天子,可以知天道并据此而立人道。“道之大原出于天,天不变,道亦不变。”②人道是对天道的效仿,因此也是合法的。这个回答仅仅延伸了问题的内容,而没有解决问题。这项艰巨的理论任务最终由宋明理学来完成。二程曰:“上天之载,无声无臭之可闻,其体则谓之易,其理则谓之道,其命在人则谓之性,其用无穷则谓之神,一而已矣。”③道即是理。或者说,理是道的终极性依据。由此,超越之理与具体之礼产生联系。朱熹曰:“礼者,天理之节文也。”④天理才是礼节等具体行为的终极性根据。这样,人们对作为行为方式的礼的理解逐渐从直观走向抽象,并最终走向超越的视域。从词源来看,理字本为动词。《说文解字》曰:“理,治玉也。”⑤理指雕琢玉石,延伸为治理、管理等。这种动词被名词化并被用来指称此类行为所遵循的法则。理即法则,如“人理”⑥即人世间的法则。“‘理’这一概念就与知识活动密切相关,其主要是用来指谓事物或自然的法则与规律。”⑦早期之理指称事物存在的法则。宋明理学接受了佛教的思辨哲学形态并将理改造为一个思辨的概念,即,理被用来指称客观的、普遍的、超越的法则。

从人类实践的角度来看,礼代表了具体的正当行为,道则是这个行为所遵循的普遍规则。普遍规则是一种抽象观念。这个抽象观念便是道。作为规范性语言的道不仅体现了言说者的意愿,而且内含对某种存在的陈述。如科学命题便是对客观事实之间的关系法则的反映。这种关系法则,理学家称之为“理”。理学家所说的理至少包含两层内涵,即,规范性和超越性。所谓规范性,即,理乃是某类事情成为某类事情的规定性质,理学家称之为“所以然者”⑧。“所以然者”即事情遵循之法则。比如“见父自然知孝”⑨,这便是一个普遍的客观法则:见到父亲自然、必然会孝行,这如同自然界的因果关系一般。因果关系法则陈述了客观事物之间的必然法则。这种客观法则便是理。比如“竹椅便有竹椅之理。枯槁之物,谓之无生意,则可;谓之无生理,则不可。如朽木无所用,止可付之焚灶,是无生意矣。然烧甚么木,则是甚么气,亦各不同,这是理元如此。”⑩这个理是某类事物存在的依据或法则,是一种普遍性依据。我们之所以能够从礼中抽象出普遍之道的观念,除了我们的抽象思维能力之外,还有一个必不可缺的因素,那就是客观法则自身,即,我们经过抽象推理推论出:一定存在着这种客观的普遍联系,因为如果没有这些联系,社会便会失去秩序,观念便会成为空想,或者说,我们可能不会形成此类的观念。

所谓超越性,即,理是普遍的、永恒的、绝对的终极实体。朱熹曰:“理未尝离乎气。然理形而上者,

---

① 杨伯峻:《孟子译注》,第 147 页。
② 班固撰:《汉书》,北京:中华书局 1962 年版,第 2518—2519 页。
③ 程颢、程颐:《二程集》,第 1253 页。
④ 朱熹:《论语集注》,《四书五经》(上),天津:天津古籍书店 1988 年版,第 49 页。
⑤ 许慎:《说文解字》,第 12 页。
⑥ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局 1992 年版,第 322 页。
⑦ 吾淳:《“理”概念发展的知识线索》,《上海师范大学学报(哲学社会科学版)》2013 年第 6 期,第 14 页。
⑧ 朱熹:《朱子语类》,北京:中华书局 1986 年版,第 414 页。
⑨ 王守仁撰:《王阳明全集》,上海:上海古籍出版社 1992 年版,第 6 页。
⑩ 朱熹:《朱子语类》,第 61 页。

气形而下者。”①理是“形而上者”。如,“上天之载,无声无臭,而实造化之枢纽,品汇之根柢也。”②天地运行虽然无声无臭,却有依据或必须遵循的法则。这个法则便是理,此理具有无限性即无形。“真知之虚便是天之太虚,良知之无便是太虚之无形,日、月……皆在太虚无形中发用流行。”③良知便是无形的太虚,虽然主宰了万物的生存,却是无形体的、不可认知的。理或真正的自然法则,作为客观存在,是超越于经验的形而上者,也是不可认识的。这个超越的、绝对的、某类事情发生的理,用阿姆斯特朗的话说,便是“自然法则”:“自然法则的核心观念被视为普遍者的关系,通过我的努力可以得到澄清,尤其是在将这种关系解释为普遍者自身时。”④自然法则的核心内涵指客观世界各种事物之间的抽象关系。伊川曰:“如火之所以热,水之所以寒,至于君臣父子间皆是理。”⑤火热、水寒、君仁臣忠、父慈子孝等也是普遍法则即理。这种决定事情或行为发生的“所以然”之理不仅是规范性的实体,而且是超越于经验的实体。

一旦这种超越实体进入了我们的心灵或经验,我们的行为便获得了合法性保障。礼为什么是合法的?原因在于礼符合道。道为什么是合理的呢?原因在于道内含天理。最终,礼也含理而合理。朱熹曰:“礼者,天理之节文也。”⑥礼不是一个随便的动作,而是一种内含天理的行为(“节文“)。绝对的、客观的天理是此类行为得到支持的真正依据。至此,我们为世界存在找到了一个超越的、终极性的依据,完成了对存在的存在论证明。存在论的证明与合理行为的产生皆依赖于超越之理。超越之理彻底改变了自然人心的活动性质。康德说:“我将那些讨论那些超验知识模式所能够讨论的对象之外对象的讨论知识叫做超越性的。这类概念体系便被叫做超越性哲学。”⑦康德的超越性哲学不仅主张万物唯心、从而与贝克莱等人的唯心主义一致,而且主张万物有其自身为依据。物自身(的存在)是具体物(存在)的客观依据,同样,同类事物的存在即事情也有其一致的法则。这种同类事情中的法则便是普遍之理。它的加入确保了心灵活动的合“理”性。

如果我们将合理性之礼视为某个具体的、正确的行为,那么,作为普遍规则的道便是其观念指南来规范和约束人们的心灵。而真正为普遍的规则之道提供存在论证明的实体便是超越之理。超越之理乃是客观发生的事情的最终决定者。这种决定之理即是法则。其中的道德法则的“客观性伸张了道德判断的普遍性”⑧,为道德行为提供了存在论的辩护。在这些普遍规则和普遍法则的共同作用下,具体的行为得到规范,从而成为合理的行为。这种具体的行为,由于超越之理的参与,转身成为超越性行为。这种超越性行为,立足于普遍之理,因此是一种普遍性超越。

四、儒家的普遍性超越及其不足

礼、道、理等概念组成了中国传统儒家道德哲学体系。其中,礼是具体的行为。这种行为成为众人行为的榜样。通过这种榜样,普通人的行为被“规范”。这种“规范”不是现代意义上的“道德规范”和

① 朱熹:《朱子语类》,第 3 页。

② 《太极图说解》,《朱子全书》第十三册,上海:上海古籍出版社 2002 年版,第 72 页。

③ 王守仁撰:《王阳明全集》,第 106 页。

④ D. M. Armstrong, Laws of Nature as Relations between Universals , and as Universals, Philosophical Topics, 13.1 (1982, Spring), p.23.

⑤ 程颢、程颐:《二程集》,第 247 页。

⑥ 朱熹:《论语集注》,第 49 页。

⑦ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kant's Werke, Band Ⅲ, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, p. 43.

⑧ R. M. Hare: *Moral Thinking: Its Levels, Method and Point*, Oxford: Clrendon Press, 1981, p.211.

“法律准则”①等,而是具体的动作。“学而时习之”②的“学”与“习”便是模仿这些动作。现实中的每个人只能依据规则来完成自己的规定动作。在这种制度安排中,每一个人皆是一个规定环节,如同零件。这样的制度安排,其积极意义在于它能够确保社会秩序。因此,在中国传统社会,绝大多数帝王都接受这样的礼节制度。有些甚至更加具体与全面,使之成为规范人们生活的全部,从而全面地规范人们的视听言行。与此同时,它的消极性也是显而易见的。在礼节中,人们只能被动地接受整体的安排,甚至在礼的框架下,每一个人只能战战兢兢地接受苍天的安排、君王的指使,谈不上自主性。这样便产生一个问题:我为什么要接受这样的安排? 我为什么要这样做? 这便是传统儒家必须回答的第一个问题。

传统儒家的开创人孔夫子建立了仁学体系回答了上述问题。礼的必要性在于仁道。任何一个事物或事情的存在不仅是现实的,更是合理的,即,任何事物的存在依赖于正确的存在方式。这种“正确的生活方式、管理方法、生存的理想方式、宇宙的存在方式等”③便是道。道即正确的、合理的存在方式。对于社会或国家来说,秩序同样立足于道。故,子曰:“天下有道则见,无道则隐。”④一个国家如果失去了道,这样的国家将会走向混乱和灭亡。道是秩序社会存在的基础。“道者非天之道,非地之道,人之所以道也,君子之所道也。”⑤道乃是人的正确行为的规则。这种规则之道乃是普遍性命题,比如人道中的敬老之孝、三从四德、三纲五常等。从伦理学的角度来说,这些命题是普遍的道德规则。严格说来,它们属于在一定范围内普遍有效的公共规则,而不是真正可以放之四海而皆准的普遍规则。道仅仅是公共的(common),而算不上普遍(universal)规则。

道的出现回答了上述第一个问题,即,我为什么这样做? 合礼的行为产生于道。如果说礼乃是对具体事情或事件的描述或再现,那么,道则是一个普遍命题。它是对某类事情、事物的存在状态的抽象描述。自然领域所说的天道常常表现为自然规律。这些自然规律常常表现为自然科学中的命题或知识。这些知识或命题常常是普遍性描述。这些命题既是具体事件发生的理论依据,也是人类解释此类事件的归宿。从理论来看,礼仅仅是对具体动作的描述。当这种直观认识进入大脑后,我们的思维便对其进行理智性处理。这个处理过程便是抽象化。抽象化处理的结果便是形成普遍知识。从道德实践的角度来看,礼仅仅指称某个规定的、符合社会风俗习惯、能够确保社会秩序的行为。我为什么要这样做呢? 传统儒家提供了道的概念:因为道。普遍之道是礼的依据。普遍之道完成了对礼的解释或说明。礼是具体动作,道则是在这个动作描述的基础上抽象而形成的一般性知识。从伦理学的角度来说,道便是道德规则或准则。抽象的道德规则,从普遍性角度为具体的行为提供了理论支持。

作为礼的依据的道其实是主观观念,即,洛克所说的“作为思想对象的观念”⑥。虽然抽象观念看起来比具体观念显得高级一些,但是从力度上来看,二者并无本质区别,即,它们都是人们的主观活动的产物。一个是关于某个事情的具体观念,一个是关于某类事情的抽象观念,二者都是观念。作为观念的道如何成为礼的支持者呢? 董仲舒借用了人副天数的理论模式,认为人道如“孝”乃是“天之经也”⑦。人道如同天道一般是绝对的规则。这仅仅是武断地宣称,无法令人信服。宋明理学从佛教那里借用了思辨哲学的思维方式,进行追问道的终极性本原。我们为什么要循道而行呢? 道为什么是合法的依据呢? 理学家们从形而上学的角度出发,找到了终极之理。道之所以是合法的依据,原因在于道中有理。

---

① 俞可平:《礼法合治与中国人的行为方式》,《中国治理评论》2021 年第 11 期,社会科学文献出版社 2021 年版,第 4 页。

② 杨伯峻:《论语译注》,第 1 页。

③ Herbert Fingarette, *Confucius—the Secular as Sacred*, Harper & Row, Publishers, 1972, p.19.

④ 杨伯峻:《论语译注》,第 94 页。

⑤ 王先谦:《荀子集解》,第 77 页。

⑥ *The Works of John Locke*, Volume.1, p.53.

⑦ 苏舆撰、钟哲点校:《春秋繁露义证》,第 307 页。

作为终极性依据的理有两个主要性质,即客观实在性和终极性。其中的客观实在性为道的合法性提供了客观支持,即,客观之理赋予道拥有客观合法性。而终极性则意味着道不仅仅是最终的根据与主宰,而且还是一种超越的存在。这种超越的实体乃是一种可能性,或曰模态存在。这种模态存在或可能性乃是人类存在论思维的结果,即,我们通过思辨的追问,最终确定出一个作为可能形态的终极性依据。它是我们理性思维活动的结果。这种理性思维,哲学史上常常称之为存在论证明(ontological argument)。超越之理的出现标志着传统儒家完成了对人类行为以及行为规则或道德规则的存在论证明。

由具体行为之礼、普遍规则之道以及绝对实体之理三者构成了传统儒家道德形而上学体系。这个体系全面而深刻地揭示了传统儒家道德哲学的普遍性特征。普遍实体的玄设从普遍性的角度为存在的合法性提供了存在论证明。普遍规则的使用为人类行为提供了普遍标准。但是,人的行为比如礼总是具体的个体事件。每一个个体事件都有自身产生的、具体的“准则”(maxim)或“主意”。所谓准则,洛克将其与公理(axiom)并举,将其视为一种“自明的”命题,这种自明的命题或观念常常是人的“各种观念或认识的基础”①。因此,准则是人类意识与认识的基础性观念。康德将这种基础性认识概念改造成实践概念。康德指出:“准则是一个行动的主观原理,且必须与客观原理即客观法则区别开来。前者饱含了理性根据主体的条件(通常出于无知或自身的偏好)而设定的实践规则,这样,它便成为一个原理。”②客观法则向主观转化后的产物便是主观准则。这个主观准则来源于客观法则或原理,是客观存在向主观存在的转折。在这个转折进程中,普遍法则转身成为一个具体的行为准则。准则与法则的区别便在于前者是具体的、特殊的、主观的法则,后者则是抽象的、普遍的、客观的法则。这个具体的准则成为人的某个行为的引导即“主意”。理学家说:“知是行的主意,行是知的功夫;知是行之始,行是知之成。”③“主意”乃是行为之前的主观心。只有这个主观心及其所包含的内容才最终决定了具体的行为。没有这个“主意”或准则,便没有后来的行为,除非该行为是非理性的活动。传统儒家仅仅将普遍规则当作行为规则,它的“主意”也仅仅是对普遍之理的知晓与领悟。有了主意便是“知”:“譬如人欲往京师,必知是出那门,行那路,然后可往。如不知,虽有欲往之心,其将何之?”④行动之前必有所知。所知构成了人的主观意识。

那么,行为的主观准则从何而来呢? 主观准则来源于普遍法则或规则。对于理性人来说,普遍规则仅仅是一种理论形态,且是普遍的。而具体事件所依赖的具体准则则是具体的特殊存在。规则和准则的关系其实是普遍与特殊的关系。普遍规则必须经过转化而成为具体的行为准则。这个过程,古人称之为“权”。权即判断。通过判断而知晓道。早期儒家大概知晓其中的道理。孟子曰:“嫂溺不援,是豺狼也。男女授受不亲,礼也;嫂溺,援之以手者,权也。”⑤权即权衡、自己决断。在孟子这里,人似乎有些自由决断权。荀子曰:“心者,形之君也,而神明之主也,出令而无所受令。自禁也,自使也,自夺也,自取也,自行也,自止也。”⑥人心不仅是人类认识与行为的主宰者,而且具有自主性或决断权。荀子紧接着对这种天生能力进行了审查:“心未尝不臧也,然而有所谓虚;心未尝不满也,然而有所谓一;心未尝不动也,然而有所谓静。”⑦自主的心虽然能够认知、获取正确的知识,但是由于其自主的喜好(臧)与认

---

① *The Works of John Locke*, Volume 3, Thomas Tegg, p.23.

② Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Kants Werke, Band Ⅳ, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, pp.420-421.

③ 王守仁撰:《王阳明全集》,第 4 页。

④ 程颢、程颐:《二程集》,第 187 页。

⑤ 杨伯峻:《孟子译注》,第 134 页。

⑥ 王先谦:《荀子集解》,第 265 页。

⑦ 王先谦:《荀子集解》,第 264 页。

知的“偏见”(异)常常带来局限和不足。这种心需要被规范。荀子曰:“心也者,道之工宰也。道也者,治之经理也。心合于道,说合于心,辞合于说。”①具有裁决能力的心最终接受道的规范。心的些许裁决权又归还于道。在道的威严之下,后来的儒家仅仅简单地以道代替权。自主的权利便慢慢被剥夺了。

到了宋代,理学家们开始注意到传统儒家在心道问题上的弊端,即,人们只知道“衡”而不知道“权”。二程曰:“权之为义,犹称锤也。能用权乃知道,亦不可言权便是道也。自汉以下,更无人识权字。”②自从汉代以后,没有人知道“权”了。不知道权便失去了判断力。朱熹反思曰:“然以孟子嫂溺援之以手之义推之,则权与经亦当有辨。”③具体的判断力(“权”)与普遍的道(“经”)之间既有不同,也不可割裂。这便是二者之间的“辨”。没有具体的判断力,普遍之道如何落实于具体的事事物物上呢?朱熹等理学家们似乎注意到了这个问题,从而提出理一分殊论。但是,他们最终没有回答一理与殊理的关系。在多数儒家那里,殊理便是一理,从而忽略了具体人、具体事的个体性。

On Traditional Confucian Ethic System and its Limitations

Shen Shunfu

(*Center for Zhouyi and Ancient Chinese Philosophy, and Advanced Institute for Confucian Studies,*
Shandong University, Jinan 250100, *China*)

Abstract: Ritual (礼), way (道) and principle (理) were core concepts of traditional Confucianism, from which the system of Confucian behavioral philosophy could be constituted. Ritual, as a concept, described a concrete performance, which was a behavior. Based on the experience of that behavior, Universal Ways (普遍之道) were abstracted and concluded. Way, as a concept, described a formless, abstract and universal idea, which was the criterion of the concrete behavioral rituals. The occurrence of the concept of Heavenly Principle (天理) led to deeper questioning. Heavenly Principle was, not only the objective ground of Universal Ways, but also the ultimate law of realistic rituals, which provided an ontological proof for rituals and proved that rituals were in conformity with principles. With the support of the absolute principles and Universal Ways, rituals became proper behaviors. This was universal transcendence. In the process from universal ideas to concrete behaviors, traditional Confucianism missed an important link.

Key words: ritual (礼); way (道); principle (理); Confucianism

(责任编辑　刘曙光)

① 王先谦:《荀子集解》,第 281 页。
② 程颢、程颐:《二程集》,第 295 页。
③ 朱熹:《论语集注》,第 40 页。